

## 文中子“三教可一”观及“中道”思想论说

○ 袁 刚, 景 晶

(北京大学 政府管理学院, 北京 100871)

〔摘 要〕儒家汉宋学术间有一段受佛、道冲击的严峻历史, 隋出身儒宗门阀的王通在儒学式微的逆势下, 退居河汾续六经, 企图匡复儒学。王通提出“三教可一”论, 站在儒家立场上学习和融通佛、道二教, 受佛教“中道”思想影响, 强调意识形态斗争中讲究中庸之道不走极端, 其学说辑为《中说》, 谥曰“文中子”, 突出“中”字, 其融通佛、道的思路实开宋明理学之先河。文中子改造汉儒学风开创新经学, 以心性讲经开一代风气, 经世致用使汉儒走向宋儒, 儒家意识形态的主导地位得以重新树立。文中子思想资料虽因亡佚残存不多, 但从其“三教可一论”及“中道”思想, 仍可确认其为我国中古时代继往开来承先启后的大思想家, 是时代先驱者。

〔关键词〕《中说》;《中论》;《中庸》;允执厥中;三教可一

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.07.020

分裂割据的魏晋南北朝时代, 不但政治上纷扰动荡, 思想上更是冲突与融汇反复不断, 汉武帝“独尊儒术”的思想格局早已不再, 不仅先秦道家、法家思想因现实政治需要重新被提起, 佛教、道教等宗教思想更是泛滥如潮, 对儒家的地位提出严重挑战, 并影响儒家思想内容的走向。公元 589 年隋灭陈, 中国重新归于大一统, 但隋及唐统治者并没有重申儒家独尊, 而是推行“三教并重”, 且对佛(如隋文帝、武则天)道(如唐太宗、唐玄宗)的优宠更胜于儒。面对儒门衰微局面, 一代儒宗王通“继绝学”、续六经, 提出了“三教可一”论, 其《中说》弘扬“中道”不走极端, 对中国古代思想产生了重要影响, 三教融合也逐渐成为事实。近年来学术界对王通“三教可一”论多有研讨,<sup>〔1〕</sup> 本文拟在前人已有研究的基础上再作些探

讨。特别是文中子以“弘中道”达致“三教可一”，可谓影响了隋唐以后的历史走向，似有深入申论之必要，不足之处，还请学界大德方家批评指正。

## 一、一代儒宗王通的家世、生平和事业

王通(584—617)<sup>[2]</sup>字仲淹，隋河东郡龙门县(今山西河津)人，乃中古门阀世家太原王氏传人。王通的弟弟王绩云：“吾周人也，本家于祁”。<sup>[3]</sup>据《文中子世家》，王氏远祖王霸为汉徵君，“洁身不仕”，十八世祖王殷仕汉任云中太守，家于祁，以《春秋》《周易》教育乡里，十四世祖王述著《春秋义统》。太原王氏世以儒学传家，是汉魏之际的士族大门阀。王通的九世祖王寓遭西晋愍怀之难，迁居江左，其八世祖王罕、七世祖王秀均以学显于世。魏晋南北朝时期，门阀世家北方以崔、卢、李、郑、王为大，王即为太原王氏。和其他著名门阀世家的经历不同，太原王氏因永嘉之乱，随晋室南迁，侨居江左，但后来因南朝宋齐衰乱又回到北方，出仕于北朝。王通的六世祖王玄则，仕南朝宋，历任太仆、国子博士，作《时变论》六篇，其兄王玄谟则为刘宋将军。五世祖王焕为江州府君，作《五经决录》五篇。四世祖王虬因萧齐代宋，于建元年间奔至北魏，任并州刺史，作《政大论》八篇。三世祖王彦曾任同州刺史，作《政小论》八篇；祖父王一曾任济州刺史，作《皇极说义》九篇；父王隆教授门人千余，隋开皇初以国子监博士待诏云龙门，承诏著《兴衰要论》七篇。<sup>[4]</sup>王氏先祖在乱世著作不坠，但在学风上渐次摒弃汉儒注疏章句之法，而更注重实际时政，讲究经世致用，论时变说义，综合作文，而尤显其儒门新风。

王通既出身儒门世宦，家学渊源深厚，自小耳熏目染，聪颖早慧，学养功深。开皇九年(589)，五岁王通随侍父侧，即有“通闻古之为邦，有长久之策，故夏、殷以下数百年，四海常一统也；后之为邦，行苟且之政，故魏、晋以下数百年，九州无定主也。上失其道，民散久矣”的对答，父深感惊讶，遂告《元经》论史之事。开皇十八年(598)后，王通四方拜儒求学，受《书》于东海李育，学《诗》于会稽夏璜，问《礼》于河东关子明，正《乐》于北平霍汲，考《易》于族父仲华。仁寿三年(603)，王通成冠礼，慨然有救济苍生之心，西游长安，见隋文帝，奏《太平十二策》，稽古验今，尊王道、推霸略，谈论天下之势有如运于指掌。文帝遂与公卿商议，公卿妒才不悦，王通知谋不被用，遂作《东征之歌》而归。后崇信佛教的文帝复召，通不前往。大业元年(605)隋炀帝再征，通以病患推辞。乃学晚年孔子退居河汾著述授徒讲学，续《诗》《书》，正《礼》《乐》，修《元经》，赞《易》道，九年而六经大就，门人自远而至受业者达千余人。大业十三年(617)卧病而终，门人私谥“文中子”。<sup>[5]</sup>

薛收《隋故徵君文中子竭铭》记王通“十八举本州秀才，射策高第。十九除蜀州司户，辞不就列”。<sup>[6]</sup>蜀王杨秀乃隋文帝第四子，年纪很小就封蜀王坐镇西南约二十年，长大后遭到二哥杨广谗害，被废为庶人。王通果真任职蜀王左右，则在隋炀帝即位后，仕进前途已很暗淡，这或许是王通退居河汾的原由。蜀王杨秀废后一直被囚禁，并没有机会反抗，其部下左右因而没有遭株连清洗，王通得以侥

幸逃过生死劫。但残酷的夺宫阴谋争战,也让他看到隋王道不修的惨景,因而始终站在隋炀帝大业苛政的对立面,以在野之身立志于正礼乐行仁政的事业,如此则其也只好归于“隐逸”状了。<sup>[7]</sup>然王通虽身不在朝廷,却心系天下安危,常哀叹隋朝世风日下,听闻炀帝三征高丽,劳而无功,便知“祸自此始”,预见隋国祚不久,有“平陈之后,龙德亢矣,而卒不悔,悲夫!”<sup>[8]</sup>的哀恸。政治上王通坚守儒家仁德立场,一直是隋法家式苛暴之政的坚定反对者。

一代儒宗的王通在隋炀帝苛刻险峻的政治生态下“隐逸”,虽寿不及不惑,却志存高远,在佛、老勃兴,儒门倍遭冷落的情势下,以匡复儒学为己任,其事业堪称宏伟远大。弟子薛收记曰:“大业伊始,君子道消,达人远观,潜机独晓。步烟岭,卧云溪,轩冕莫得而幹,罗网莫得而迨,时年二十二矣。以为卷怀不可以垂训,乃立则以开物;显言不可能避患,故托古以明义。怀雅颂以濡足,览繁文而援手,乃续诗书,正礼乐,修元经,赞易象”。<sup>[9]</sup>学孔孟作圣人状,拟《论语》作《中说》,“仿古作《六经》”,是“隋末大儒”。<sup>[10]</sup>王通一生最大学术成就在《续六经》,可惜至唐末已散佚无存。以王通之名流传至今的著作有两种:一为《元经》,一为《中说》,均由北宋阮逸注释并刊行于世。宋本《元经》已被证为阮逸伪造,《中说》虽涉及王通门人真伪考证问题,但所记王通言论基本属实。<sup>[11]</sup>《中说》一书为王通与其门人的对答语录,编写体例仿《论语》,由门人记录,其弟王凝和子王福畴编纂,内容涉及续经宗旨、王道兴衰、礼乐教化、政教得失等多项主题,而其中“三教可一”说,更久为人所讨论,这个观点与王通匡复儒学的大构想息息相关。王通颇有弘道淑世之心,意欲以其学做应世之用,故而所著尤重儒学的务实效用,《四库全书总目提要》将《中说》归入“子部·儒家类”。王通在思想史上被列为隋唐儒学诸子,学者对其考述亦多偏重于儒学学术史的角度。

王通之学唐时或有传播,却几乎未载史册,关于王通的文献仅见于其家人、门人与友人文章中。直至晚唐宋初时,这位忧患儒学传承并倡言儒家道统的先贤,才又受到儒门重视。晚唐皮日休、司空图为文中子树碑立传,对其推崇备至,或因其遭逢的时代与王通在隋末几乎相同,皆当礼崩乐坏、功费道衰之际,因而能够深切领悟王通立教河汾的意义。柳宗元、李翱在思想上“援佛入儒”,柳宗元认为对佛教不能一概排斥,应“穷其书,得其言,论其意”,<sup>[12]</sup>李翱《复性论》兼采佛家“佛性”“本心”思想,都有赖“三教可一”论开其思想先河。至宋初文中子学一度成为显学,然王通匡复儒学的意旨虽同于理学先贤,却从未被理学诸子认可,也从未被纳入理学道统。明嘉靖九年(1580)礼部将王通增入从祀孔庙之列,然清朝疑古思潮盛行,《中说》《元经》受到学者的普遍质疑,对王通及其思想的批评也蜂拥而至。

近代学者对王通的研究多沿袭旧见,褒贬不一。梁启超对王通的指责尤为激烈,“有虚构伪事而自著书以实之者。此类事在史中殊不多觐,其最著之一例则隋末有人曰王通者,自比孔子,而将一时将相若贺若弼、李密、房玄龄等皆攀认为其门弟子,乃自作或假手于其子弟以作所谓《文中子》者,历叙通与诸人问答

语，一若实有其事。此种病狂之人，妖诬之书，实人类所罕见”。<sup>〔13〕</sup>陈寅恪论及王通也多存疑，称“世传隋末王通讲学河汾，卒开唐代贞观之治，此固未必可信”。<sup>〔14〕</sup>也有学者对王通及其著述真伪再作系统考证，如汪吟龙《文中子真伪汇考》、王立中《文中子考信录》，皆证王通实有其人，肯定其思想价值。上世纪 80 年代，学界走出疑古思潮，宋人、清人对王通及其《中说》的质疑，渐被新的考证推翻，王通的思想价值重被学者挖掘，其经学观、王道观及其与宋儒理学之关联等，都引起学者的兴趣，“三教可一”观及“中道”论更是引发了新的思考与研究，赞赏肯定的论调占了上风。

## 二、讲道统以儒为宗融通佛道二教

王通的儒门立场在历史上曾受到诟病，以儒为宗却又提出“三教可一”，古今学者多有疑惑。前人对“三教可一”论进行分析时，大体都看到了王通以“共言九流”的方式，兼容并包地处理儒、释、道三教关系。然而在界定儒、释、道三教时，往往将学术流派与宗教信仰两个层面混杂而论，通常是笼统地把它视作思想文化主体来看待。故在论述儒、释、道三者关系时，未区分三教的学理和信仰两个层面，未区分《中说》在讨论儒、释、道时的不同语境，笼统地进行解读，让人以为王通欲将儒、释、道三家学说杂糅或同等。当然这也缘于《中说》在论述儒、佛、道关系时，统用“三教”一词。为了更准确清晰地把握王通“三教可一”思想，有必要区分《中说》论三教关系的两个层面——政教关系和学理层面。

我们先论其政教关系层面。三教关系问题由来已久，要理解“三教可一”命题的内涵，需从三教关系的历史渊源说起。冯友兰先生论儒、释、道三教，认为“所谓教，是教育或教化之教，不是宗教之教”<sup>〔15〕</sup>，儒家不讲乱力怪神、彼岸世界，孔子是先圣先师不是神，所以儒家不是宗教。无论儒、释、道是否可被纳入所谓“宗教”的范畴，尤其是儒家，它的特征显然不能简单地让我们将它归于现代“宗教”概念的框架，但这无法否认儒家作为意识形态，一直是汉代官方教化的正统学说，而佛、道二教，至南北朝时，已有其较完备的经典、教团组织。教化为王政之本，儒、释、道都有助于教化，也都曾获统治者扶植或信奉，用之于治国理民。儒、释、道都具备庞大的典册经书体系和一整套话语系统，在帝王面前飞短流长，争辩座次，三教之争更多呈现为意识形态话语权的争夺，所谓“争宠”，争为时用。三教之争是政治之争，政治地位之争，准确地说是意识形态争夺。<sup>〔16〕</sup>

先秦时期，佛教尚未传入，道教尚未产生，儒家与道家是作为两种思想学派存在的。司马谈《论六家旨要》总结当时学术有：阴阳、儒、墨、名、法、道德六家，儒家以“六艺为法”“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之序之别”为特征，道家学派的特征是：“其术以虚为本，以因循为用”“采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多”。汉初采黄老之学行清净无为政治，乃是对秦行法家严酷政治的纠偏。至汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”，融儒、法、阴阳五行、黄老刑名之学说于一体，确立儒家的正统地位。纪元前

后的儒、法、道之争，可谓是治国路线之争，也是学术流派之争，各家思想路线虽不尽相同，却大都不务虚而为时所用。但汉末五斗米道和太平道的兴起，道教形成，被视为道家者流的玄学思潮，在魏晋之时一度主导了思想界，这也可看作是对乱世衰世的无奈表现。东晋寇谦之与葛洪的宗教活动使道教体系更加完备，“公元二世纪至六世纪这几百年间，是道教的宗教化时代，经过四百年的清整，道教逐渐形成了它成熟而完整的系统”。<sup>[17]</sup>而这四百年也是佛教传入中国且逐渐渗入中国思想界之时，由此中国有了宗教之争，也有了意识形态话语主导权的争夺，儒、佛、道三教关系问题大致起始于汉末。

魏晋南北朝时期，是儒、佛、道三教论争与融合的第一阶段，也是王通“三教可一”论的时代背景。这一时期王朝更迭频繁，三教与王朝统治往往存在着很紧张的关系，佛、道思想落到信仰行动上，往往对社会生活产生很大影响。玄风清谈成了士人追求的生活境界，神仙法术成了民众的心灵寄托，庙观兴建成了统治者的功德象征。佛教在乱世得到某些帝王扶持，一时香火极盛，便开始排斥儒家与道教，庙堂之上遂出现激烈的三教论争。儒者攻击佛教出家无父无君，不忠不孝；道教徒斥责佛教为夷狄教，这其实是意识形态话语权的争夺，本质是统治权力之争。然而，在一阵你死我活的倾轧争夺之后，都发现无法将敌手置于死地，于是如何在共存共荣中保证自己的主导地位，就成为三教特别是原先居于独尊地位的儒者，应该思考的问题了。任继愈先生认为：“魏晋南北朝是佛、道思想盛行的时机。儒释道三教为争夺意识形态的统治权，进行着长期的斗争，同时又在相互吸取对方的理论观点，走向融合之路”。作为儒学世家的王通，是一直坚持儒家思想主导权的，“认为在三教之中，只有儒家思想能够成为统治思想”。<sup>[18]</sup>据《中说》记，温彦博问：“嵇康、阮籍何人也？”子曰：“古之名理者，而不能穷也。”曰：“何谓也？”子曰：“道不足而器有余。”曰：“敢问道器。”子曰：“通变之谓道，执方之谓器。”曰：“刘伶何人也？”子曰：“古之闭关人也。”曰：“可乎？”曰：“兼忘天下，不亦可乎？”曰：“道足乎？”曰：“足则吾不知也。”<sup>[19]</sup>或问长生神仙之道，子曰：“仁义不修，孝悌不立，奚为长生？甚矣，人之无厌也！”<sup>[20]</sup>这里王通对道家玄学一套很是不屑，认为玄风清谈未能穷尽道理，更不能兼济天下；道教长生法术无助于道德教化，反倒是助长了人的妄贪之心。《中说》又记，或问佛，子曰：“圣人也”。曰：“其教何如？”曰：“西方之教也，中国则泥。轩车不可以适越，冠冕不可以之胡，古之道也”。<sup>[21]</sup>王通认为佛教西来不适应中国传统习俗，不能与本土文化完全弥合。由此，佛教与道教均有弊端，均悖于儒家文化的伦理传统，叹息“道之不胜时久矣！”<sup>[22]</sup>

佛先有“祖统”说，唐韩愈始有儒家“道统”说。王通的著作言论虽未见“道统”二字，但其言行观念中体现了道统观，即所谓“周孔王道”之延续。王通大讲“道”“王道”“圣人之道”，就是一以贯之的周孔学说，是儒家道统，认为是治国经邦的根本。作为儒学门阀世家，王氏家族绝不能容忍儒学因佛、道兴起而中衰中绝，王通因而奋起捍卫儒家道统政统，在三教论衡中是始终坚守儒家主导地位

的,即以儒为宗。王通虽坚守儒门道统,却并不主张直接废除掉佛、道二教。据《中说》,程元曰:“三教何如?”子曰:“政恶多门久矣。”曰:“废之何如?”子曰:“非尔所及也。真君、建德之事,适足推波助澜、纵风止燎尔”。<sup>[23]</sup>这里“真君、建德之事”,是指北魏太武帝与北周武帝灭佛。北魏太武帝拓跋焘,声称自己是黄帝的后裔,从道士寇谦之和亦崇道术的儒门崔浩之言,于太平真君五年(444)至七年(446)毁佛像、灭沙门,造成佛门第一次大劫难。但太武帝一死,继位的文成帝拓跋濬即再兴佛教;北周武帝宇文邕,曾多次召集儒、释、道三家名士讨论三教优劣,终定儒教为先,于建德三年(573)下敕禁断佛、道二教,毁经像,令僧尼道士还俗,寺庙充公。但宇文邕一死,继位的宣帝宇文赟复兴佛法更胜于前代。王通看到了强制灭佛适得其反的教训,也看到了三教互斗不利于稳定统治秩序,要以史为鉴另览政教关系新形式。

王通以儒为宗,决心继承和发扬孔子的学说,恢复和重建王道政治,而要兴儒学、明王道,就必须考虑与兴盛一时的佛教、道教如何相处,考虑政教关系的处理问题。王通本着历史与现实,提出了“三教可一”论。据《中说》记,子读《洪范诂议》,曰:“三教于是乎可一矣。”程元、魏徵进曰:“何谓也?”子曰:“使民不倦。”<sup>[24]</sup>这里“使民不倦”语,出自《易·系辞下》:“神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。”即变通理法来教化民众,使民不知其所以然,潜移默化、因势利导,而不宜顿革。王通虽然谨守儒家道统,但经乱世磨难,更懂得变通,儒家王道出之于三代,虽然周孔道统核心价值不可变易,但形式是可变易融通的,三代之法既难行,“如不得已,其两汉之制乎?”退而求其次的汉政,也可谓王道之治,而“不以两汉之制辅天下者,诚乱世也”。<sup>[25]</sup>王道之治的关键在正礼乐、兴儒学,王通甚至认为:只要能行王道,则夷狄出身的君王也可入主正统。

南北朝围绕着何方为中华正统曾争议不休,南称北为“索虏”,北谓南为“岛夷”,王通却能通融消解儒家夷夏之辨,他引据《诗经·小雅·四月》之“乱离瘼矣,奚其适归”,来表达乱世人心归道思治之情。人或问王通:“《元经》之帝元魏,何也?”子曰:“乱离斯瘼,吾谁适归?天地有奉,生民有庇,即吾君也。且居先王之国,受先王之道,予先王之民矣,谓之何哉?”<sup>[26]</sup>王氏是北方门阀世家,曾随晋帝南渡,但南朝汉人政权却不想进取,非但不能北伐克定故都,反而偏安一隅腐败不堪,“弃先王之礼乐”,王通因而认为:“齐、梁、陈,于是乎不与其为国也”,<sup>[27]</sup>丧失了华夏正统。而北魏孝文帝崇尚中华文物,迁都洛阳,制礼作乐,虽出于鲜卑,却也能承续华夏正统。王通说:“元魏之有主,其孝文之所为乎!中国之道不坠,孝文之力也”。<sup>[28]</sup>孝文汉化改革,明“中国之法”,虽较三代稍远,但“舍两汉将安取制乎?……太和之政近雅矣!”<sup>[29]</sup>这里“太和”即北魏孝文帝年号,鲜卑主改元姓,效两汉礼法行王道,使生民有庇,虽出夷狄亦可称帝。王通这一说法破除华夷界限,是政治思想史上的重大突破。

王通对儒家《春秋》大义华夷之辨都能通融,对异教佛、道就也能融通,没有

简单地加以排斥。他认为儒、佛、道各有所用，也各有缺失，皆可辅政佐时，其用则在人主，得其人才能行其道，故不能将国家败亡归罪三教。他说：“《诗》《书》盛而秦世灭，非仲尼之罪也；虚玄长而晋室乱，非老庄之罪也；斋戒修而梁国亡，非释迦之罪也。《易》不云乎：‘苟非其人，道不虚行’。”<sup>[30]</sup>他主张统治者对三教应兼收并蓄，以取长补短，他说：“通其变，天下无弊法；执其方，天下无善教。故曰存乎其人”。<sup>[31]</sup>如此，则“三教可一”，可在一统天下同时存在，都可裨益治理，而其关键则在于统治者如何运用。

经魏晋南北朝三百年战乱至隋统一，虽谓世道升平，但意识形态领域仍混沌不堪。外来佛教这时已基本上完成了中国化，拥有广大信众，僧侣教团已有左右政局的巨大势力，隋朝推行“三教并重”政策，儒家作为官方意识形态的正统地位已动摇，道教与佛教已成长为能与之抗衡的思想体系。隋文帝之于三教是重佛轻儒，晚年更是荒废儒术，开皇二十年（600）十二月降诏：“佛法深妙，道教虚融，咸降大慈，济度群品，凡在含识，皆蒙覆护”。<sup>[32]</sup>隋炀帝虽兴学崇儒，开创科举取士制度，<sup>[33]</sup>却也看重佛、道，他本人更研习《法华经》，扶植天台宗和三论宗，兴建道场。炀帝竟放下身段，百般“延屈”天台智者大师智顓，让其为己行“菩萨戒”，求得佛教界的政治拥戴，以巩固自己的统治。<sup>[34]</sup>这时儒学在三教中实已处于弱势地位，王通对佛、道的兴盛虽能理性看待，但对儒门衰微却很是揪心，常哀叹隋世风日下，人心不古。作为儒门世族传人，王通承续祖业，自觉肩负起匡复儒学的大任，他常以“宗周之介子”<sup>[35]</sup>自居，企图挽回儒门颓势，兴王道，重振孔子之学。仁寿三年（603）王通至长安上奏《太平十二策》，未被隋文帝赏用，叹：“甚矣，王道难行也！吾家顷铜川六世矣，未尝不笃于斯，然亦未尝得宣其用。退而咸有述焉，则以志其道也”。<sup>[36]</sup>于是退居河汾著述，绍续六经，聚徒讲学，要继续往开来，申明王道，“以俟能者”。<sup>[37]</sup>王通虽隐身在野却心志宏远，坚守周孔之道，“执古以御今”，<sup>[38]</sup>既胸怀当下更放眼未来，其所作所为就是要为儒家争正统争地位。王通说：“吾于天下，无去也，无就也，惟道之从”。<sup>[39]</sup>要以儒为宗，融汇佛道，使“太极合德，神道并行”，<sup>[40]</sup>为儒家争夺意识形态话语权。由于儒家在当时处弱势地位，佛教则如日中天，“三教可一”论首先是要争取与佛、道平等，其次才是寻机力争儒学为上座，为此王通“一变经师章句传疏的讲学之风，而以追寻社会治乱人生存在的终极大道为鹄的”，力求改变儒门学风，使儒学不致脱离现实太远，遭人疏远。故“王氏家学的最大特色，就在于植根于儒家经典，阐发道统要义而紧扣经世致用这一主题”。<sup>[41]</sup>朱熹说《文中子》“事变兴亡，人情物态，更革沿袭，施为作用，先后次第，都晓得；识得个仁义礼乐都有用处。若用于世，必有可观。”<sup>[42]</sup>王学于是被宋人誉之为“河汾道统”。

### 三、弘中道融会佛道至“三教可一”

南北朝时期的儒者往往拒绝接受和吸收佛、道思想，站在儒学立场上排斥攻击佛、道二家，而“王通第一个明确站在儒学的立场上提出了‘三教可一’的思

想”，<sup>[43]</sup>理性平等地看待异教。王通提出“三教可一”，显然是与其现实关怀与焦虑分不开，本质上还是要为已陷式微的儒家争地位争道统。从学术思想传承层面讲，自十六国时期西域僧人鸠摩罗什大量译经以来，至隋佛教经、律、论已初具规模，天台宗法师智顓自制《百丈清规》，三论宗嘉祥大师吉藏讲经著论，都吸引了大批士人及达官显贵研习。与王通同时代的沙门静琬，于幽州（今北京）房山开始雕造石刻佛教大藏经，这一举动与王通退居河汾续《六经》同样高瞻远瞩，意义重大，只不过一为儒家，一为释家，各为其宗。道教方面自东晋时就已开始收集整理道书，南朝宋陆修静搜集编成丛书《三洞经书》一千二百二十八卷，北周天和五年（70）玄都观道士上《玄都经目》，增入诸子论共六千三百六十三卷，<sup>[44]</sup>至唐代终于形成规模宏大的《道藏》。儒家经典的收集整理传承早在西汉时代就受到官方重视，历代经注虽然繁多，但陷入章句注疏形式主义，官方化的经学反而失去了思想活力，并出现东晋梅賾献伪《古文尚书》之事。而道家玄学重思辨，佛教、道教讲经注重社会效果，更具群众性，实际影响力很快超过了儒家。钱穆先生称：“严格言之，南北朝、隋、唐，只是一个佛学时代。除却佛学，在思想史上更不值得多说的”。<sup>[45]</sup>周孔之道载于经学，王通要明王道非治经不可，他哀叹于隋王道不行，儒门衰败，儒学思想日益僵化，面对佛、道二教的严峻挑战，王通从大业初年开始《续六经》。王通张大儒业无须在经典收集上用力，而是要阐发儒家经典的要义，其续《六经》重在扭转经注形式主义，恢复经传思想活力，他大胆借鉴佛教讲经结合人生联系实际，反对脱离现实自话自说的经院哲学，主张经世致用。虽然其续《六经》文本失传我们无法了解其经说内容，但从《中说》及其父祖辈作《兴衰要论》《皇极谏议》来看，屡经世乱的儒门太原王氏在坚守儒学标杆的同时更关注时政，纵论时变谏议，以求改变儒门僵化的学风，继往而开来，“企图建立儒家新经学”。<sup>[46]</sup>

然而在佛、道兴盛的隋朝，如果要兴儒学、明王道，就必须在学理层面处理佛家与道家的思想。王通以儒为宗，但在对待其他学术流派时，并非一味否定，而是强调“善述九流”。据《中说》，子谓：“史谈善述九流，知其不可废而知其各有弊也，安得长者之言哉？”<sup>[47]</sup>这里“史谈”是指司马谈，其《论六家旨要》有：“易大传：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，直省不省耳”。<sup>[48]</sup>“九流”除上列各家外，确切地说应是指班固《汉书·艺文志》“诸子十家，其可观者九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蠹出并作，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。易曰：‘天下同归而殊途，一致而百虑’。今异家者各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有弊短，合其要归，亦六经之支与流支。使其人遭明王圣主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：‘礼失而求诸野。’方今去圣久远，道术缺废，无所更索，彼九家者，不犹愈于野乎？若能修六艺之术，而观此九家之言，舍短取长，则可以通万方之略矣。”<sup>[49]</sup>为什么要“善述九流”呢？文中子曰：“通其变，天下无弊法；执其方，天下无善教。故曰‘存乎其人’”。<sup>[50]</sup>又“安得圆机

之士，与之共言九流哉？安得皇极之主，与之共叙九畴哉？”<sup>[51]</sup>子曰：“《诗》《书》盛而秦世灭，非仲尼之罪也；虚玄长而晋室乱，非老庄之罪也；斋戒修而梁国亡，非释迦之罪也。《易》不云乎：‘苟非其人，道不虚行’。”<sup>[52]</sup>王通认为：司马谈和班固看到各家学术流派均有弊端，一致而百虑，殊途而同归，因此不可尽废，故而赞赏“善述九流”，以求通达，希望自己能得“圆机之士”“皇极之主”，与之“通其变”，讲论九流之学和政教的各个领域。

学术上的通达博雅，在学理层面王通必须处理与佛、道的关系，他在治经时，常常强调要以“中道”为原则。据《中说》记，刘炫见子，谈《六经》，唱其端，终日不竭。子曰：“何其多也！”炫曰：“先儒异同，不可不述也。”子曰：“一以贯之可矣，尔以尼父为多学而识之耶？”<sup>[53]</sup>又文中子曰：“《元经》有常也，所以正道，于是乎见义。《元经》有变也，所行有适，于是乎见权。权义举而皇极立矣。”董常曰：“夫子《六经》，皇极之能事毕矣。”<sup>[54]</sup>董常曰：“执小义妨大权，《春秋》《元经》之所罪与？”子曰：“斯谓皇之不极。”<sup>[55]</sup>由此可见，王通在续六经时，推崇的是“皇极”“中道”，既符合正道又懂得变通，兼有常理和权宜，如此方可“一以贯之”；若纠结于异同、小节处，便会妨碍大道，堕入“皇之不极”。《中说》记子读《洪范谥议》曰：“三教于是乎可一矣。”<sup>[56]</sup>《洪范谥议》即《皇极谥议》，为王通祖父安康献公所作，内容虽不可考，但可大致推知是以解释皇极之义为核心的著作。“皇极”一词见于《尚书·洪范》，孔安国传为“皇，大；极，中也。凡立事，当用大中之道”，孔颖达疏作“凡所立事，王者所行皆是无得过与不及，‘当用大中之道’也”“顺天布政，则得大中，故‘皇极’为五也”“‘皇极’居中者，总包上下，故传云‘大中之道’。大立其有中，谓行九畴之义是也。”<sup>[57]</sup>由此，“皇极”即是“大中之道”，而“中道”也正是王通匡复儒学大业中最重要的一個思想枢纽，王通在《中说》中反复诠释其义。

王通的弟弟王凝在研习《续书》时，感叹“《书》曰：‘惟精惟一，允执厥中。’其道之谓乎？”<sup>[58]</sup>王通夸赞他懂得了《续书》之义，可见“惟精惟一，允执厥中”，在王通看来就是“道”的表述，也是他续书的宗旨。他自己也说“‘人心惟危，道心惟微’，言道之难进也。”<sup>[59]</sup>而“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这十六个字所包含的正是“中道”思想。《论语·尧曰》篇有：“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执厥中，四海困穷，天禄永终。’”朱子注：“此尧命舜，而禅以帝位之辞。中者，无过不及之名。”<sup>[60]</sup>《尚书·大禹谟》篇出现“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这十六字连用，孔安国传为：“危则难安，微则难明，戒以精一，信执其中”；孔颖达疏作：“人心为万虑之主，道心为众道之本。立君所以安人，人心危则难安。安民必须明道，道心微则难明。将欲明道，必须精心；将欲安民，必须一意，故以戒精心一意。又当信执其中，然后可得明道以安民耳。”<sup>[61]</sup>由此，“明道安民”之本在于“中道”，而王通续六经、明王道的一个重要原则，即是他自己所说：“千变万化，吾常守中焉。其卓然不可动乎，其感而无不通乎！”<sup>[62]</sup>宋人阮逸在《文中子中说序》中，将王通“中”的含义表述为“大哉，中之为义！在《易》为二五，在《春秋》为权衡，在《书》为皇极，在《礼》为中庸。谓乎无形，非中也；谓乎有

象,非中也。上不荡于虚无,下不局于器用;惟变所适,惟义所在。此中之大略也。”<sup>[63]</sup> 阮逸从《易》《春秋》《书》《礼》分别解释了“中”,虽名称各异,但实质却同,“中”的根本特征在于既不流于虚无,又不拘于器用,既会依据情况不断变化,又不失其中的义理。王通读《洪范谥议》,明达“中道”,继而发出“三教可一”的感叹。

在学理层面,王通看到了玄风清谈起而晋室乱的根源不在于道家思想,斋戒佛法兴而梁国亡的根源也不在于佛理本身,并未将王道兴衰归罪于老庄、释迦,而是主张以“中道”为原则,以儒为宗,融铸百家,要本着“中道”原则,化佛、道为儒所用,即所谓的“三教可一”。王通“三教可一”在学理层面就体现为对佛家、道家思想的适当吸取,“正因为王通有高远的精神境界、道术修养,所以能对诸子百家,甚至释、道两教毫无畛域之见,未尝自我设限,局于一隅”,<sup>[64]</sup> 在《中说》的文本中,可以看到王通融会贯通,对道家思想皆有所吸取,如子曰:“和大怨者必有余怨,忘大乐者必有余乐,天之道也”<sup>[65]</sup>;子曰:“仁生于歉,义生于丰,故富而教之,斯易也。古者圣王在上,田里相距,鸡犬相闻,人至老死不相往来,盖自足也。是以至治之代,五典潜,五礼措,五服不章,人知饮食,不知盖藏,人知群居,不知爱敬,上如标枝,下如野鹿。何哉?盖上下无为,下自足故也”;<sup>[66]</sup> 子曰:“化至九变,王道其明乎?故乐至九变,而淳气洽矣”;<sup>[67]</sup> 子曰:“君子不责人所不及,不强人所不能,不苦人所不好。夫如此,故免。老聃曰‘吾言甚易行,天下不能行’,信哉!”<sup>[68]</sup> 可见,王通“三教可一”思想落实到学理层面,即指不能偏执于打击佛家、道家,而要本着“中道”原则,以儒为宗、博采众长、化为我用,这样方可做到有本有原、疏通知远,才终能匡复儒学。

从佛教方面来讲,自两汉之际传入中土之始,佛教就遭到中国固有思想文化的阻击,为了在中华大地扎根,不得不吸收儒家和道家的某些思想内容,在佛教经典翻译时,曾大量参照儒、道概念与命题来阐发自己的思想。由于儒家的官学地位,道教或佛教往往设法与儒家调和,利用儒家学说来论证自己思想的合理性,三教关系常被化作两教来处理,于是常出现折中、调和三教或二教的尝试。如东晋孙绰在《喻道论》里提出“周、孔即佛,佛即周、孔,盖外内名之耳,故在皇为皇,在王为王。佛者梵语,晋训觉也。觉之为义,悟物之谓。犹孟轲以圣人为先觉,其旨一也。应世轨物,盖亦随时,周、孔救极弊,佛教明其本耳,共为首尾,其致不殊,即如外圣有深浅之迹”。<sup>[69]</sup> 其意在调和儒、佛之间的矛盾,强调二者宗旨是一致的。南齐张融在《门律》里提出“道也与佛,逗极无二;寂然不动,致本则同。感而遂通,达迹成异;其犹乐之,不沿不隔”<sup>[70]</sup>,这是调和佛、道异处。由于儒家的强势地位,这时三教融合的提法几乎都出自佛、道,是为了捍卫佛教与道教的地位。中世纪三教争衡,儒佛争辩虽烈,但二者均能秉持中道,相对而言较能互相通融,佛道之间则常形如水火。“三武灭佛”背景复杂,虽也有儒者参与其间,但道教一旦得势,则必置佛教于死地,如天师道徒崔浩与寇谦之劝北魏太武帝灭佛,道士赵归真鼓捣唐武宗毁佛。<sup>[71]</sup> 然每次佛灭后都很快劫后复生,佛教反

而获得更大同情更大发展,王通就看到了佛教思想旺盛的生命力,看到了佛教在中华大地广为传播的社会基础,看到了中道思想的普适性。

值得注意的是,佛教徒早于儒家发现了中庸之道的价值。陈寅恪先生认为:天台宗在佛教宗派中最富“道教意义”,意即最早中国化,北宋僧智圆在司马光作中庸广义之前,“提倡中庸,甚至于僧徒而号中庸子”。<sup>[72]</sup>余英时教授在此论基础上,将时间推前,发现《中庸》的“流传似与南北朝以来”佛、道教徒的关系“最为密切”;“《中庸》最早受到重视是出于佛教徒‘格义’或新道家‘清谈’的需要”。到晚唐“李翱所读《中庸》,大概也来自佛教徒所传的系统”,致有僧徒号称“中庸子”。<sup>[73]</sup>余英时教授提到南朝宋“与道家、佛教都有交涉的”戴颙曾注《礼记·中庸篇》,<sup>[74]</sup>又提到周一良教授注意到佞佛皇帝梁武帝有《中庸讲疏》。<sup>[75]</sup>也就是说,早在王通之前的南朝宋、齐、梁、陈时代,中庸之道就已受到佛教界的关注,而汉魏以来儒家经师却对《礼记·中庸》长期缺乏兴趣,晚唐宋初因缘佛徒才获儒者追捧。

隋朝时王通大讲“中道”“中庸”,应是受到此前佛教徒大讲“中道”的启发,“中观派是佛教‘中道’观念的主要倡导者和最有代表性的派别……中观派对‘中道’观念的发展一方面表现在纠正《般若经》的某些叙述中存在的‘偏空’倾向,进一步强调‘沕和’或‘方便’,另一方面表现在它把‘中道’的观念真正上升到普遍的思想指导原则或方法的高度上。”<sup>[76]</sup>自鸠摩罗什翻译了龙树的《中论》《十二门论》以及提婆的《百论》(统称“三论”),“诸说中第一”的中观派思想开始在中土佛教界兴盛起来。鸠摩罗什的弟子道生、道融、昙影、僧叡、僧肇等都对此有不同的注解。“会通二谛”的昙影作《中论序》有:“以真谛故无有,俗谛故无无。真故无有,则虽无而有;俗故无无,则虽有而无。虽有而无,则不累于有。虽无而有,则不滞于无。不滞于无,则断灭见息,不存于有,则常等冰消。寂此诸边,故名曰中。”<sup>[77]</sup>僧叡亦作《中论序》:“以中为名者,照其实也;以论为称者,尽其言也。实非名不悟,故寄中以宣之;言非释不尽,故假论以名之。”<sup>[78]</sup>“解空第一”的僧肇在其《不真空论》里“引教证空”,通过解《大智度论》的“诸法亦非有相,亦非无相”,及《中论》的“诸法不有不无者,第一真谛”,阐释“性莫之易,故虽无而有;物莫之逆,故虽有而无”<sup>[79]</sup>的不著两边的中道观。梁武帝时僧朗将罗什和僧肇“性空”理论传到了南方,僧诠、慧令等都受教于他;僧诠的弟子法朗在陈武帝时奉敕入京,弘扬“四论”(“三论”另加龙树的《大智度论》),听众常达千人,而吉藏便是他二十五哲弟子之一。吉藏于隋朝大业二年奉命居扬州的慧日寺,自此起始著《三论玄义》,后移居长安的慧严寺,而此时正是王通退居河汾著述授徒讲学之始。<sup>[80]</sup>作为三论宗嘉祥大师,吉藏将“八不”和“二谛”归于“中道”“即二谛是中道,既以二谛为宗,即是中道为宗。所以然者,还就二谛以明中道,故有世谛中道、真谛中道、非真非俗中道。”<sup>[81]</sup>他提出《中论》《百论》《十二门论》和《大智度论》这四论虽因互有侧重、互相开避,而立名不同,但皆是依其教法而立名,“若通而为言,四论通显中道,理、实并得,就理立名”。<sup>[82]</sup>吉藏还进一步阐发了“中道”

因其随义对缘而展现的多种含义,包括“一道清静”“二谛辨中”“二谛中及非真非俗中”“对偏中、尽偏中、绝待中、成假中”,<sup>[83]</sup>所有这些都是为了教化众生的方便说法,同时还批驳了外道、毗昙、成实和大执对“中”的误读。

王通以“弘中道”来融通佛、道,达致“三教可一”,是很有意义的思想。三教论争最激烈的南北朝隋唐,也是三教融合最重要的时代,外来佛教深刻的思辨说理能力,对儒学既形成巨大冲击,也逐渐改变儒家死板的经院哲学。汉儒体系因官学地位而固步自封,其对宇宙与人的形上思路未能探幽寻微,缺少严密的思辨,不免受到玄学、佛学的攻击,王通是第一个提出在学理层面向佛、道学习的大儒。在政治治理的关系上对待道教、佛教也应如此,不能机械地排斥佛教、道教,而应通过“三教可一”,首先在学理层面增强儒学的思辨性,丰富儒家思想的内涵,恢复儒家经典的生命力,以便能够有效地与佛、道二家抗衡。王通的弟弟王绩在《答程道士书》中,“不但承认了三教并行,而且主张三教合流了”。<sup>[84]</sup>宋代理学家陆九渊说:“佛入中国,在扬子之后。其事与其书入中国始于汉,其道之行乎中国始于梁,至唐而盛。韩愈辟之甚力,而不能胜。王通则又浑三家之学,而无所讥贬。浮屠、老氏之教,遂与儒学鼎列于天下,天下奔走而向之者,盖在彼而不在此也”。<sup>[85]</sup>王通要“浑三家之学”,提出“三教可一”论,但没有明确“三教归儒”,没有强调儒家上座正统,宋儒认为遂使佛、道“与儒学鼎列于天下”,而加以批评。朱熹也说:“《文中子·中说》被人乱了。说治乱处与其他好处极多,但向上事只是老、释,如言非老庄、释迦之罪,并说若云云处”。<sup>[86]</sup>将释、老在唐朝的兴盛归之于王通抵制不力。其实,王通处于儒门弱势时代,他即使想为儒家争正统争上座,也只能是“以俟来者”,他“三教可一”论也并未在隋唐之时发挥实质性指导作用,宋儒对文中子期望太高,隋和宋不一样,儒、佛地位正好是颠倒的。即使《中说》所展现的思想,也有如朱子所言“规模狭浅”,<sup>[87]</sup>对本原问题缺乏深入讨论。王通虽提出了“三教可一”,但仅考察《中说》,无法看到他在治经中真正地做到“援佛入儒”,他自己也并未明确提出该主张。在三教并行中王通是有所偏重的,他要使“儒教”逐渐地取得优势,这自然有助于在政教关系上解决“政出多门”的问题,自然也有利于有效地压制佛、道二教,但王通不急,不求以极端手段马上扶正儒家地位,而是弘中道渐进地融通佛、道二教,在学理上建立儒学的制高点,从而慢慢地“在不知不觉中引领民众回归到儒家的信仰体系”,逐渐恢复儒家思想的统治地位。<sup>[88]</sup>

王通提出了“穷理尽性”“允执厥中”“心迹之判”这样一些命题,但并未像宋明理学家那样深入分析,他注重经世致用,但缺少细微深刻的形上论证,正如朱子所言:“略知明德新民,而不求止于至善者,如前日所论王通便是。看他于己分上亦甚飭,其论为治本末,亦有条理,甚有志于斯世。只是规模浅狭,不曾在本原上著功,便做不徹”。<sup>[89]</sup>儒家思想面临佛老学说冲击,该如何建构自己的哲理思辨系统,该如何做到从学理层面真正吸收佛学、道家的思想,这要到两百年后晚唐柳宗元、李翱在思想上“以儒统佛”“援佛入儒”,宋明理学深入佛道壁垒,取其

精华而建构高于佛老的理学道学与心学两大学术体系,才真正实现了匡复儒学的重任。但我们也应看到王通提出的“三教可一”论,对晚唐思想和宋明理学有一定启示作用。朱熹有云:“王通极开爽,说得广阔。缘它于事上讲究得精,故于事变兴亡,人情物态,更革沿袭,施为作用,先后次第,都晓得;识得个仁义礼乐都有用处。若用于世,必有可观。只可惜不曾向上透一著,于大体处有所欠缺,所以如此!如更晓得高处一著,那里得来!只细看他书,便见他极有好处,非特荀、扬道不到,虽韩退之也道不到”。<sup>[90]</sup>王阳明曰:“退之,文人之雄耳。文中子,贤儒也。后人徒以文词之故推尊退之,其实退之去文中子远甚。”<sup>[91]</sup>宋明理学头面人物朱熹、王阳明对王通评价都很高,承认其学的思想启发意义。王通吸取佛、道经说内容与形式,一反汉儒繁琐的经注与魏晋玄学的空疏,以义理解经,以心性解经,讲究融通和实用,开风气之先,可谓是宋明理学的思想先驱。王通续经若按汉儒方法,“累世专攻一经”,短短九年时间是一经也无法续就的,何况有六经。其方法就是融通综合,钱穆先生认为:“中国思想本质上极富调和融会统一集大成之精神,……长于综合,长于历代性的条贯说明”。<sup>[92]</sup>王通在河汾续六经就是这样做的。可惜适逢乱世生命短暂,工作只开了个头,到唐末宋初后来者才又接着做下去。宋明理学之所以能够深入佛、道壁垒,尽取其精华而建构高于佛、老的道学与心学体系,某种程度上讲应是受启示于文中子。如程颐说王通:“隐德君子也。当时有些言语,后来被人傅会,不可谓全书。若论其粹处,殆非荀、扬所及也”。<sup>[93]</sup>北宋程颐吸收佛教华严宗说,提出“万理归于一理”,通过坐禅入定,使人心与天理合一。<sup>[94]</sup>自此三教一主二辅共同建构王朝政教的模式得以固定化,共同来构筑王朝意识形态,儒者高踞庙堂稳坐中军帐,而佛、道亦不废,这应该就是王通“三教可一”论的最高境界。

#### 四、结 语

有学者指称:“魏晋南北朝是中国政治思想消沉的时代,这一个时代之中,并不是没有政治思想的人,然其思想大都不脱汉人的科臼,直到两宋之世,而中国的政治思想才又发出万丈的光焰”。<sup>[95]</sup>从两汉经学到宋明理学,儒家在相当长一段时间失去了思想活力,虽居官学地位,却被在民间扎根的佛教、道教冲击得七零八落,从而丧失意识形态话语主导权,隋朝时儒学可谓跌入了谷底。隋唐奉行“三教并重”,儒家地位实为垫底,逆境中王通是第一个站出来为儒家争话语权的思想家,出身儒宗门阀世家的王通看到了儒门汉学的弊病,非但不拒斥佛、道学说,反而吸收异教思想,讲中道融通三教,提出“三教可一”论,而又不失儒家立场,改造儒家恢复儒家的思想活力,夺回其意识形态主导地位。王通为“后来柳宗元吸取佛教思想的主张和宋明理学对佛道一教思想资料的吸收开了先河,为儒学的改造和振兴指明了方向”,<sup>[96]</sup>是宋明理学的先行者和思想先驱。晚唐思想家和宋明理学家正是在执行吸收佛、道二家精髓的思想路线后,完成了改造儒学的任务,大大增强了儒学的生命力,宋以后佛、道二教衰落而理学兴盛,儒家重

新坐稳意识形态高位乃大势所趋。文中子王通是中国汉宋学术承前启后的先驱人物,是中古时代思想界由混沌走向清明的关键性大思想家。

### 注释:

[1]专著:尹协理、魏明:《王通论》,中国社会科学出版社,1984年。此书在考证王通生平及《中说》基础上,对王通的政治、哲学、伦理思想作考察,简要总结了《中说》关于“三教可一”的思想,指出王通并未明确提出“三教归儒”,他还只停步于“可一”而非“合一”。李小成:《文中子考论》,上海古籍出版社,2008年。总结近几十年来对王通生平家世及《中说》《元经》的考证研究成果,指出王通经学思想的重要性。学界研究多从思想史角度分析,诸多中国思想史专著都列专章论述王通,如任继愈主编《中国哲学发展史·隋唐卷》,将王通的思想概括为“新经学”,阐述了其“民族融合与三教统一”思想,认为王通要基于“惟变所适,惟义所在”的“三教可一”,是要构成一个以儒为主、以佛道为辅的统一思想体系。汤一介、李中华主编《中国儒学史》系列,其中陈启智撰写《隋唐卷》第二章“河汾之学的兴起”,从王道论、天人论、通变论、心性论、义利论和三教论六个方面勾勒了王通的思想,其中三教论谈及了王通倡导儒释道圆融利于政治教化,强调“可一”是一致之意,而不是合一。许凌云撰《中国儒学史·隋唐卷》第二章“隋代儒学的初步统一”,阐述王通“援佛入儒”“三教可一”思想,提出王通“三教可一”思想基于两点:三教皆不可废与三教皆有缺陷,三教应互相取长补短走向合流,积极发挥教化和维护统治。刘泽华主编《中国古代政治思想史》,张分田撰写的《隋唐儒家政治哲学与政治批判思想》一章中,介绍了王通兴王道、正礼乐思想,提出王通“三教可一”思想主要体现在他本人的思维模式上,他的哲学思维有佛家唯识论因素,政治思维又受道家影响。另有一些思想史专著,或关注王通的文学思想价值(如谢无量《中国文学史》,曾毅《中国文学史》,罗宗强《隋唐五代文学思想史》,邓小军《唐代文学的文化精神》,龚鹏程《唐代思潮》);或分析王通的教育思想(毛礼锐、沈灌群主编《中国教育通史》,李国钧、王炳照总主编《中国教育制度史》);或介绍王通的法律思想(如杨鹤皋《魏晋隋唐法律思想研究》,倪正茂《隋律研究》),等等。相关论文主要从四个方面入手:(一)王通文本和生平考证。如:邓小军:《隋书不载王通考》,《四川师范大学学报》1994年第3期;陈启智:《王通生平著述考》,《东岳论丛》1996年第6期。(二)王通思想史。如:尹协理与魏明:《论王通的伦理思想》,《浙江学刊》1986年第3期;刘宽亮、卢庆芬:《论王通的思想特质》,《晋阳学刊》1989年第4期;周庆义:《王通思想简论》,《齐鲁学刊》1992年第6期;张沛:《斯文在中:王通〈中说〉大义抉要》,《晋阳学刊》2009年第6期;钟永兴:《王通“中道思想”与“三教可一说”之商榷》,《哲学与文化》2011年第38卷第6期,提出“三教可一说”是王通的缓衡策略,但也正因为此,淡化了儒家思想面临佛老学说时该建构的哲理思辨,无法为释老之惑提供一个完备的终极答案,只能以权变做到政治策略上的保守处理;王彬、王美力:《王通“三教可一”思想简论》,《学理论》2013年第9期,介绍王通兼容并蓄,不偏执一说地融合儒释道三教关系。(三)王通经学。如:李小成:《文中子〈礼论〉考》,《古籍整理研究学刊》2009年第5期;李建军:《王通春秋学考述》,《西华大学学报》2006年第3期;(四)王通研究史。如:郭焯:《宋儒对于王通续经的不同评价及其原因》,《河南师范大学学报》2001年第4期;李小成:《文中子研究述论》,《唐都学刊》2009年第1期。另外,亦有专门研究王通“三教可一”思想的论文,如:杨云:《抉择与会通——王通“三教可一”思想研究》,陕西师范大学2010年硕士论文。“立场的抉择”是指王通的儒家立场,“会通”是指通过“共言九流”的方式而达到“使民不倦”的儒释道会通目的。

[2]一说王通生于北周大象二年(公元580年),详见尹协理、魏明《王通论》中《王通的生平》一节对此的考证。更多关于王通生平的考证分歧见李小成《文中子考论》一书。

[3]王绩:《游北山赋·序》,《文苑英华》(卷九七),北京:中华书局,1966年,第442页。

[4]杜淹:《文中子世家》,《中说校注》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第266页。

[5]关于王通生平,大致依照杜淹《文中子世家》。根据尹协理、魏明《王通的生平》考证,期中不乏不实之处,如王通之子王福畴为抬高王通地位,塑造王通早年即有不仕之志的形象,在《世家》中把王通出任蜀郡之事删去。

- [6][9] 薛收:《隋故微君文中子碣铭》,《全唐文》(卷一三三),北京:中华书局,1983年,第1338、1338页。
- [7] 关于蜀王杨秀被废,隋仁寿中夺嫡争战事,可参阅袁刚:《隋炀帝传》(第三章第四节),北京:人民出版社,2001年。
- [8][25][37]《中说校注》卷十《关朗篇》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第250、256、250页。
- [10]《新唐书》卷一九六《隐逸·王绩传》,北京:中华书局,1975年,第5594页。
- [11] 关于《元经》《中说》的真伪问题,见尹协理、魏明《王通论》中《中说真伪考》《王通的著作》两节。有关王通门人真伪问题,按照《中说真伪考》一文,魏征、房玄龄、王珪、李靖、杜如晦、陈叔达等人都不可能为王通的门人,但根据汤一介、李中华编著的《中国儒学史·隋唐卷》中《河汾之学的兴起》一章对“门人与弟子”的界定,认为《中说》将魏征、房玄龄、王珪、李靖、杜如晦、陈叔达等人“统称门人,非但无僭妄之嫌、反有自谦之意”。
- [12] 柳宗元:《送巽上人赴中丞叔父召序》,《柳宗元集》(卷二十五),北京:中华书局,1979年,第671页。
- [13] 梁启超:《中国历史研究法》,上海:上海古籍出版社,1998年,第84页。
- [14] 陈寅恪:《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2009年,第332页。
- [15] 冯友兰:《中国哲学史新编》第四册,第四十四章第一节《所谓儒、释、道三教》,北京:人民出版社,1986年,第208页。
- [16] 任继愈先生即认为三教之争是“争夺意识形态统治权”,见任继愈主编:《中国哲学发展史·隋唐卷》之《儒教编》,北京:人民出版社,1994年,第34页。
- [17] 葛兆光:《中国思想史》,上海:复旦大学出版社,2013年,第340页。
- [18][46] 任继愈主编:《中国哲学发展史·隋唐卷》之《儒教编》,北京:人民出版社,1994年,第34、27页。
- [19][21][28][29][30][31][47][50][51][52][53][62]《中说校注》卷四《周公篇》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第98、114、107、133—134、113、102、101、102、102、113、21、121页。
- [20][38]《中说校注》卷六《礼乐篇》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第172、156页。
- [22][36][40][67]《中说校注》卷一《王道篇》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第11、4、27、20页。
- [23][24][56][58][59]《中说校注》卷五《问易篇》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第134、135、135、136、132页。
- [26][27]《中说校注》卷七《述史篇》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第181、183页。
- [32] 魏徵、令狐德棻:《隋书》卷一《高祖纪下》,北京:中华书局,2012年,第45页。
- [33] 袁刚:《隋炀帝传》,北京:人民出版社,2001年,第402页。
- [34] 袁刚:《晋王杨广和天台智者大师》,《中国史研究》1997年第2期。
- [35][54][55][68]《中说校注》卷八《魏相篇》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第208、206、207、222页。
- [39]《中说校注》卷二《天地篇》,阮逸注,张沛校,北京:中华书局,2013年,第69页。
- [41][64] 汤一介、李中华主编:《中国儒学史·隋唐卷》,北京:北京大学出版社,2011年,第203、207页。
- [42] 黎靖德编:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,北京:中华书局,1986年,第3256页。
- [43][96] 尹协理、魏明:《王通论》,北京:中国社会科学出版社,1984年,第141、141页。
- [44] 甄鸾:《笑道论》,《广弘明集》(卷九),《大正新修大藏经》(第52册),No.2103,第151、152页。
- [45] 钱穆:《中国思想史》之二五《南北朝隋唐之佛学》,北京:九州出版社,2012年,第145页。
- [48] 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,北京:中华书局,1972年,第3288页。
- [49] 班固:《汉书》卷三十《艺文志》,颜师古注,北京:中华书局,1997年,第1746页。
- [57]《尚书正义》卷十一《洪范》,孔安国传,孔颖达疏,上海:上海古籍出版社,2011年,第450页。
- [60] 朱熹:《四书章句集注》之《论语集注》(卷十),北京:中华书局,2005年,第193页。
- [61]《尚书正义》卷四《大禹谟》,孔安国传,孔颖达疏,上海:上海古籍出版社,2011年,第132页。

[63]《中说校注》之《文中子中说序》，阮逸注，张沛校，北京：中华书局，2013年，第121页。

[65][66]《中说校注》卷九《立命篇》，阮逸注，张沛校，北京：中华书局，2013年，第242、238页。

[69]《弘明集校笺》卷三《孙绰喻道论》，僧祐撰，李小荣校笺，上海：上海古籍出版社，2013年，第151页。

[70]《弘明集校笺》卷六《张融门律》，僧祐撰，李小荣校笺，上海：上海古籍出版社，2013年，第315页。

[71]会昌毁佛有寺院经济侵蚀国用背景。具有与王通一样家世的宰相李德裕，是北方儒宗门阀崔、卢、李、郑、王中的赵郡李氏，世代官宦，门荫入仕。李德裕主持毁佛是政治改革，但唐武宗崇道，听信道士赵归真，使之对佛教及景教、袄教、明教等一切外来宗教下狠手，最后竟因吃赵进长生不死丹药而崩。而继位的唐宣宗信佛，一即位就恢复了佛教。袁刚：《会昌毁佛和李德裕的政治改革》，《中国史研究》1988年第4期。

[72]陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2009年，第284页。

[73]余英时：《朱熹的历史世界》（上册），北京：三联书店，2004年，第85—86页。

[74]“桐庐僻远，难以养疾，乃出居吴下。吴下士人共为筑室，聚石引水，植林开涧，少时繁密，有若自然。乃述庄周大旨，著逍遥论，注礼记中庸篇。”沈约：《宋书》卷九十三《隐逸·戴颙传》，北京：中华书局，1974年，第2276页。

[75]“虽万机多务，犹卷不辍手，燃烛侧光，常至戌夜。造制旨孝经义，周易讲疏，及六十四卦、二系、文言、序卦等义，乐社义，毛诗答问，春秋答问，尚书大义，中庸讲疏，孔子正言，老子讲疏，凡二百余卷，并正先儒之迷，开古圣之旨。”姚思廉：《梁书》卷三《武帝下》，北京：中华书局，1973年，第96页。又《隋书》卷三十二《经籍志一》列有《私记制旨中庸义》五卷，或为臣下所记梁武帝讲中庸笔记。见周一良：《论梁武帝及其时代》，《魏晋南北朝史论集续编》，北京：北京大学出版社，1991年。

[76]姚卫群：《佛教的“中道”观念及其思想渊源》，《佛教研究》2001年第4期，第69页。

[77][78]《出三藏记集》（卷十一），僧祐撰，苏晋仁、萧鍊子校，北京：中华书局，2003年，第402、400页。

[79]《肇论校释》之《不真空论第二》，僧肇撰，张春波校，北京：中华书局，2013年，第46—48页。

[80]第一章已提到“大业元年隋炀帝再征，通以病患推辞。”

[81][82]《三论玄义校释》，吉藏撰，韩廷杰校，北京：中华书局，1991年，第214、195页。

[83]“对偏中者，对大小学人断常偏病。”“尽偏中者，大小学人有于断常偏病，则不成中，偏病若尽，则名为中。”“绝待中者，本对偏病，是故有中，偏病既除，中亦不立。”“成假中者，有无为假，非有非无为中，由非有非无，故说有无。”《三论玄义校释》，吉藏撰，韩廷杰校，北京：中华书局，1991年，第260—261页。

[84][88]冯友兰：《中国哲学史新编》（第四册），第四十八章《隋唐佛学向宋明道学的过渡》，北京：人民出版社，1986年，第283、283页。

[85]陆九渊：《陆九渊集》卷二十四《策问》，北京：中华书局，1980年，第289页。

[86][90]黎靖德编：《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》，北京：中华书局，1986年，第3267、3256页。

[87][89]黎靖德编：《朱子语类》卷十七《大学四》，北京：中华书局，1986年，第379、379页。

[91]王守仁：《王阳明全集》卷一《传习录上》，上海：上海古籍出版社，2006年，第7页。

[92]钱穆：《中国思想史》之二五《南北朝隋唐之佛学》，北京：九州出版社，2012年，第146页。

[93]程颢、程颐：《二程遗书》卷十八《伊川先生语四》，上海：上海古籍出版社，2000年，第282页。

[94]张岂之：《二程怎样将经学改造为理学》，《儒学·理学·实学·新学》，西安：陕西人民出版社，1991年，第108—110页。

[95]吕思勉：《中国政治思想史十讲》之七，《中国文化思想史九种》（下册），上海：上海古籍出版社，2009年，第156页。

〔责任编辑：陶婷婷〕